

近代早期的市民社会理论及其 社会政治哲学效应^①

刘荣军

(华侨大学 哲学与社会发展学院,福建 厦门 361021)

摘 要:与市民社会在16世纪以来就作了准备而在18世纪大踏步走向成熟的过程相适应,近代市民社会理论亦是在16—17世纪的基础上发展起来的。在从马基雅维利到洛克的200多年里,近代市民社会理念所悄然发生的一个深刻变化就是从国家理念向社会理念、从君主权力向公民权利的倾斜,而这种变化背后更深刻的内容则是国家与社会、政治与道德、专制与自由、政治与经济由原来的高度重合走向相互分离转变的趋势。得益于这种历史转变,近代市民社会理论才能够在18世纪的裂变中大踏步走向成熟并在19世纪的聚变中走向综合,由黑格尔开创的社会政治哲学也才在马克思的批判继承中被改造成了一条把政治上层建筑的本质性导回社会现实并使社会现实立足于自身之上的社会政治哲学道路。

关键词:市民社会;政治社会;国家权力;公民权利;个人主义;现代社会;社会政治哲学

中图分类号:D504/D0-02 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2016)04-0005-09

毋庸置疑,中世纪中后期即已出现了城市公社、市民等级与市民社会的雏形。然而,从总体上说,这种城市公社和市民社会还不是政治统治的中心,而只是政治统治的边缘地带,所以它还只能生长于整个封建制度的缝隙中。在这种情况下,人民的私人生活和国家的政治生活是高度重合、高度同一的。马克思说:“中世纪的精神可以表述如下:市民社会的等级和政治意义上的等级是同一的,因为市民社会就是政治社会,因为市民社会的有机原则就是国家的原则。”^{[1]334}以此为参照,近代市民社会的形成与发展,正是以中世纪晚期市民社会与政治社会的高度同一为出发点的:市民阶级先是在16—17世纪作为同盟者帮助专制君主实现了绝对国家的统一,而后又在18世纪作为革命者实现了市民社会自身与政治国家的分离。正如马克思所说:“市民社会”是在“16世纪以来就作了准备、而在18世纪大踏步走向成熟的”^[2]。在这一过程中,近代早期(即16—17世纪)的市民社会理论家作为社会政治哲学家,把社会国家问题从宗教神学的道德人格中解放出来,把劳动和财产确立为个人自由、社会契约和国家权力的理论基础,完成了用人的眼光考察个人和社会国家问题

^① 吴晓明教授认为,“社会政治哲学”的真正要义并不像罗伯特·西蒙所说是由于人们很难在社会和政治之间划出明确的界限,而是起源于政治哲学在本质的相关性上深入社会现实的必要性。就此而言,由于黑格尔自觉地并且史无前例地使政治哲学或法哲学同实在的社会内容本质地勾连起来了,因而可以说是“社会政治哲学”的现代开创者。正是在对黑格尔法哲学的批判性分析中,马克思开辟了一条把政治上层建筑的本质性导回社会现实并使社会现实立足于自身之上的社会政治哲学道路。参见吴晓明:《黑格尔法哲学与马克思社会政治理论的哲学奠基》,载《天津社会科学》2014年第1期。

收稿日期:2016-01-25

作者简介:刘荣军,哲学博士,华侨大学哲学与社会发展学院,教授。

基金项目:国家社会科学基金重点项目“现代社会的发展主题及其历史唯物主义研究”(12AZX003),项目负责人:刘荣军;重庆市人文社会科学重点研究基地重点项目“三峡库区农民市民化的观念更新与社会结构转型研究”(14SKB011),项目负责人:刘荣军。

的视角转换,为市民社会理论在 18 世纪的大踏步前进和在 19 世纪的伟大综合奠定了直接的理论基础。

一、用“人的眼光”观察社会和国家

作为现代社会的序曲,15 世纪是这样结束的:一方面,以商业和手工业为基础、以城市为空间、以市民阶级为主体的市民社会,日益重要地产生了自由贸易和贸易保护的发展需要;另一方面,在尚未有民主意识和法治观念的情况下,国家理念和民族理念日益抬头,政治和军事权力日益集中到专制君主一人身上。这种情况既加深了王权与封建贵族之间的矛盾,也强化了王权与市民阶级之间的合作,由此促进了封建制度瓦解和民族国家创建的发展趋势。正如恩格斯所说:“在十五世纪时,市民对社会来说,已经比封建贵族更为必要了。”^{[3]448}“在十五世纪时,封建制度在整个西欧都处于十分衰败的状态。在封建地区中,到处都楔入了有反封建的要求、有自己的法和武装的市民的城

市;它们通过货币,已经在一定程度上使封建主在社会方面甚至有的地方在政治方面从属于自己;即使在农村中,在农业由于特别有利的条件而得到发展的地方,旧的封建桎梏在货币的影响下也开始松弛了;只有在新征服的地方,例如在易北河以东的德意志,或者在其他远离通商道路的落后地区里,才继续盛行旧的贵族统治。但是,无论在城市或农村,到处都增加了这样的居民,他们首先要求结束连绵不断毫无意义的战争,停止那种总是引起内战……的封建主之间的争吵,结束那种不间断地延续了整个中世纪的、毫无目的的破坏状态。这些居民本身还过于软弱,不能实现自己的愿望,所以就向整个封建制度的首脑即王权寻求有力的支持。”^{[3]450-451}显然,在社会普遍混乱、秩序正待形成、人心比较涣散的时代背景下,封建君主或国王作为“人格化的绝对统治权”和“人格化的共同意志”,不仅一般地体现了普通人们追求民族独立与国家统一的发展趋势,而且特别地体现了市民阶级要求通过专制王权和统一国家清除市场壁垒、维护社会安全、建立统一规划、保障贸易自由以及保护国际贸易的发展需要。恩格斯说:“在这种普遍的混乱状态中,王权是进步的因素,这一点是十分清楚的。王权在混乱中代表着秩序,代表着正在形成的民族而与分裂成叛乱的各附庸国的状态对抗。在封建主义表层下形成着的一切革命因素都倾向王权,正像王权倾向它们一样。”^{[3]453}

历史事实也说明,伴随着中世纪中期的十字军运动,欧洲社会就已经开始出现了由封建领地概念向民族国家概念演化的发展趋向。从 1096 年到 1291 年的十字军运动,是一场以宗教信仰的名义和影响发动的宗教性军事行动,但是它从一开始就受到西欧封建国王、领主或贵族的热烈追捧而发展为一种“全国性事件”甚至“全欧性事件”。它不仅在经济上为大规模的商业运动和海外贸易提供了最有力的推动作用,而且在政治上推动了欧洲由以前那种各据一隅、各自为政的“普遍的地方性趋势”向“集中化趋势”的发展,“十字军运动大大减少了小封地、小领地、小领主的数量,而把权势集中到较少的人手中”^{[4]144}。随着十字军运动的开展,“小的实体被大的吸收,或簇拥在大实体周围”^{[4]145}。由此,十字军运动在封建制度内部造成了两个主要的社会效果,即“大采邑的扩大以及社会中心的产生,以取代以前的分散局面”^{[4]145}。随着市民阶级的壮大和市民社会的出现以及资本主义生产关系的形成,随着王权的兴起以及民族意识、领土观念和国家理念的出现,随着从混乱性、敌意和战争中产生的现代欧洲观念和民族国家观念的日益强化,到 15 世纪末 16 世纪初的时候,君主专制制度便已成为或正在很快成为西欧一种非常普遍的政治体制了,不仅在西班牙、英格兰、法国出现了国王高度集权的发展趋势,而且在邦国林立、帝国软弱的德意志内部也出现了当时盛行的君主专制制度的发展趋势。^① 唯一的例外就是意大利,其国家统一的计划不仅发展缓慢,而且总是无法完成。这是因为,由于自由城市的强大和教皇国的存在,意大利不仅无法形成独立的王权力量,

^① 萨拜因认为,普鲁士和奥地利作为主权国家在后来的兴起,同早些时候在西班牙、英国和法国出现的变化并没有什么差别,只不过是推迟了一段时间而已。参看萨拜因:《政治学说史》下卷,上海人民出版社 2010 年版,第 6 页。

而且政治腐败与政治无常的现象同时并存。这种情况在客观上使得意大利变成了法国人、西班牙人和德意志人利益争夺的对象。内部矛盾加上外部争战,意大利陷入了长期的四分五裂之中。

正是在这样的历史背景下,16 世纪的马基雅维利、博丹等思想家以及 17 世纪的自然权利论和社会契约论思想家登场了。如果说,这些思想家几乎毫无例外地把国家问题放在了他们思想研究的首要位置,那也正说明了这样一点:这些思想家正是“从探讨社会关系进到了探讨国家关系,从经济方面转到政治方面来了”^[3]⁴⁵¹。然而,在他们关于国家主权与社会契约的阐述中,都自觉不自觉地涉及到市民社会的问题。

马基雅维利(Niccolò Machiavelli,1469—1527),生活于 15 世纪下半叶到 16 世纪上半叶的意大利佛罗伦萨共和国。马基雅维利一生深深痛恨的是意大利的四分五裂,极其向往当时法国和西班牙的强大统一,决心为促进意大利的统一而奋斗。1512 年佛罗伦萨共和国倾覆后,马基雅维利开始深入研究古希腊罗马的政治和历史,并结合当时意大利的社会政治生活写出了《君主论》和《提图斯·李维十论》(简称《论李维》)两部政治著作。奇怪的是,前者主张君主专制而后者向往民主共和;更为奇怪的是,这两本书差不多同时写作、同时完成(《君主论》开始于 1513 年,完成于 1515 年,直到马基雅维利去世后的 1532 年才公开问世;《论李维》开始于 1513 年,完成于 1517 年,直到马基雅维利去世后的 1531 年才公开问世)。这种矛盾性说明了马基雅维利很可能抱有这样的政治幻想:尽管他非常向往古希腊罗马的“民主共和”这种“政治理想”,但对于当时意大利的“政治现实”来说,“君主专制”才是最明智的选择。正因此,《君主论》作为一本向国家元首进谏的小册子,在阐述君主可以使用政治手段和军事措施实现国家统一、在伸张“为达目的,可以不择手段”这样的治国之道与兴国之术而必须兼具“老虎的勇猛”和“狐狸的狡猾”的时候,不仅包含着马基雅维利力求通过强力君主实现国家的统一与强大这样一种极其现实功利的理论动机,或许还包含着一种该书中没有表达出来但却是马基雅维利“真正渴望的那种以罗马共和国为典范的民治政府”^[5]¹¹的理论涌动。正如卢梭所坦承的:“马基雅维里自称是在给国王讲课,其实他是在给人民讲大课。马基雅维里的《君主论》乃是共和党人的教科书。”^[6]

无论这种设想是否属实,至少马基雅维利在近代之初就以其惊世骇俗的方式给社会政治哲学作出了奠基性的理论贡献:受到意大利文艺复兴熏陶的马基雅维利,本身就是文艺复兴的伟大思想家,他当然会以“人的眼光”而不再以“神的眼光”观察国家和社会问题,即使这种人的眼光还带有经验主义的哲学偏好和性恶论的人性设定,但它毕竟不同于古希腊那种理想化的抽象观念和中世纪那种原罪论的神学观点。正因此,不唯卡西尔将马基雅维利与伽利略相提并论,认为正像伽利略的动力学奠定了现代自然科学的基础一样,马基雅维利也为现代政治科学开辟了一条新的道路^[7]¹⁴⁵⁻¹⁴⁶,而且马克思也将马基雅维利与哥白尼的伟大发现相提并论,认为正像哥白尼发现了“真正的太阳系”那样,马基雅维利发现了“国家的引力定律:国家的重心是在它本身中找到的”^[1]¹²⁸。马克思说:“马基雅弗利、康帕内拉和其后的霍布斯、斯宾诺莎、胡果、格劳修斯,以及卢梭、费希特、黑格尔等都已经用人的眼光来观察国家了,他们是从理性和经验中而不是从神学中引申出国家的自然规律。”^[1]¹²⁸在马克思看来,相对于那些“认为意志是法的基础”的理论家来说,马基雅维利第一个明确地确立了“认为权力是法的基础”的理论家的历史地位。^[8]³⁷⁷显然,这本身就是对国家问题的一种正名和反拨。

进一步说,用人的眼光而不是用神的眼光观察国家和社会,首先就必须把世俗社会与宗教社会、把政治标准与道德标准分离开来。在马基雅维利写作《君主论》和《论李维》的前后,正是宗教改革运动酝酿与兴起之时(1517 年马丁·路德公布的《九十五条论纲》,现在普遍被认为是宗教改革的开始),即使全欧性的宗教改革没有过多地影响到马基雅维利,但是政治的反复无常与宗教的正邪难分,以及宗教社会(天主教会)的腐朽、腐化与僵化,已经成了有目共睹的社会事实。这使得马基雅维利不再相信神学政治家所鼓吹的那种把政治与宗教、政治与道德捆绑在一起的理论说

辞,认识到政治国家的价值就在于公共事务的治理与成就。他从个人只有生活在一个强有力的政府统治的社会里才能保证不受他人侵犯而有安全感的角度出发强调国家高于个人、政治高于道德,认为具有政治家情操的国家元首不必千篇一律地遵循基督教会的道德蒙诫,而必须致力于社会的安定与秩序,把个人的财产安全和生命安全作为国家的首要目的,认为财产安全和生命安全乃是人性所具有的最普遍的社会欲求。马基雅维利认为,为了国家利益、社会秩序和个人安全,政治家可以不择手段而不受宗教和道德的约束。正是在这种意义上,萨拜因认为,马基雅维利的国家理论已经称得上是一种“普世的利己主义”^{[5]15-16}了。毋庸置疑,马基雅维利的这种人学国家观,虽然没有直接提到“市民社会”的概念,但在客观上确实为市民社会的发展奠定了国家的物质性前提:只有借助于统一国家的政治背景,市民社会的人们才能真正走出封建社会的政治等级结构,开始形成公共权力和私人权利、普遍利益与特殊利益乃至政治国家与市民社会的分离、对立与整合,才能在市民意识的基础上培育并发展出真正的公民意识。

然而,当马基雅维利把世俗社会与宗教社会、把政治标准与道德标准分离开来论述的时候,他显然是过分误读了政治与道德之间本应具有的那种“更为密切的关系”。按照萨拜因的说法,当马基雅维利用自己的聪明才智对专制君主以及在此后兴起的民族国家的治国之道进行了精彩的研究的同时,他由此“所揭示出来的才智”是同他“所掩盖的才智”一样多的:当他认为政治上的成败主要取决于政治家的机智或愚钝的时候,他在事实上不仅颠倒了政治与宗教、道德、经济之间的正常秩序,而且也颠倒了它们之间的因果功效。这直接决定了马基雅维利政治思想的“狭隘的地方性”和“短暂的时间性”的历史缺憾^{[5]26}。马基雅维利之后两个多世纪的历史发展表明,在政治与道德的关系背后隐含着它们与经济的更为本质更为深刻的关系,即由经济关系决定的市民社会与政治国家的关系构成的现代市民社会的发展主题。正是在这种意义上,马克思客观地指出了以马基雅维利为开端的16世纪以来甚至17世纪的国家理论学说的缺陷:“从近代马基雅弗利、霍布斯、斯宾诺莎、博丹,以及近代的其他许多思想家谈起,权力都是作为法的基础的,由此,政治的理论观念摆脱了道德,所剩下的是独立地研究政治的主张,其他没有别的了。”^{[8]368}亦如卡西尔所说:“有了马基雅维利,我们才站到现代世界的门槛上。向往的目标业已达到,国家赢得了完全的自主。但是,获得这一结果得付出高昂的代价,国家是完全独立的,但同时又是完全孤立的。马基雅维利的思想利刃斩断了从前使国家固着于人类存在的有机整体的一切联系。政治世界丧失了与宗教、形而上学以及人类的道德、文化生活等一切形式的联系,它孤零零地存在于空荡荡的世界中。”^{[7]156}

值得注意的是,尽管马基雅维利在为“国家”这个现代政治术语添加含义方面所做出的贡献超过了任何其他政治思想家的努力,但他的思想毕竟缺乏理论系统性、道德感召力和制度可行性。在他之后的法国人博丹(Jean Bodin,1530—1596),毫无疑问是对马基雅维利思想进行更为系统论证的第一人。博丹的《国家论六卷》出版于1576年,作为法国宗教战争(1562—1598)期间的产物,其公开目的就是强化王权和国家主权,为独立的、超越一切世俗与宗教限制的国家权力提供理论和逻辑上的论证。在博丹看来,如同一个家庭只能有一个居于绝对支配地位的家长,一个国家也只能有一个单一的主权。由此,博丹从主权者与臣民的对峙出发,不仅把主权定义为“不受法律约束、对公民和臣民进行统治的最高权力”^[9],认为主权作为一种至高无上的权力,其最大的特点就是它的永恒性与绝对性,而且对国家进行了界定,认为国家只有在公民服从一个共同主权者的统治的情况下才会存在。显然,博丹希望通过强调主权而排除封建关系与教会势力对国家事务的干涉,反映了那个时代贯穿欧洲的走向中央集权的普遍趋势。正如基佐所说:“一个更富有生命力的文明必须首先把各自为政的社会因素混合、同化、熔于一炉。首先必须有利益、法律、生活方式和思想的高度集中,一句话,必须有共同的权力和舆论。”^{[4]174}然而,过于强调国家主权甚至专制王权,必然把公民身份定义为对主权者的绝对服从。正如博丹所主张的那样,尽管公民之间可能存在许多其他关系,但使他们成为公民的首先却是服从,即对一个共同的主权者的服从。所不同的是,受当时正在兴起的

自然法理论的影响,博丹虽然像马基雅维利一样主张君主的绝对统治,但已经不再像马基雅维利那样赞成君主的专断独行了。最为典型的就是,博丹根据自然法论证了人身自由的不可侵犯和私有财产的不可侵犯,认为君主只有在征得人民同意和认可的情况下才能行使其征税权(贯穿 17 世纪英国资产阶级革命和 18 世纪法国大革命的历史主题是专制主义与民主主义的冲突,但这两次革命的导火索却出奇一致:财政危机)。可以看到,这里已经隐含着臣民可以拒绝和反抗那些不遵守自然法的国王的权利,尽管这种反抗还只是一种被动反抗的权利。尽管如此,从总体上看,正如萨拜因所说的那样,“虽然博丹对主权理论的论述是 16 世纪出现的最为明确的论述,但是它却飘浮在空中,只有定义,而没有解释”;但是,也正是博丹思想中的这种含混不清及其引发的问题,“在很大程度上占据了博丹之后一百年间政治哲学的注意力”,引发了霍布斯和洛克等人更为系统的阐发^{[5]90}。

二、以公民哲学为政治基础的哲学信念

在马基雅维利和博丹之后,自然法理论与社会契约成了 17 世纪欧洲各国思想家集中探讨的理论主题。这其中比较著名的有:荷兰的格劳秀斯(Hugo Grotius,1583—1645)、斯宾诺莎(Benedictus Spinoza,1632—1677),英国的霍布斯(Thomas Hobbes,1588—1679)、洛克(John Locke,1632—1704),德国的普芬道夫(Samuel Pufendorf,1632—1694)等,他们实际上构成了 18 世纪启蒙运动的思想先驱。他们的理论主题是共同的:对公民国家在政治上、法律上和道德上的正当性基础进行分析与论证。由于霍布斯比格劳秀斯晚了五年出生但比后者多活了整整一代人时间,而洛克与斯宾诺莎和普芬道夫是同年出生但比后两者活得更为长久一些,加之英国在 17 世纪发生的资产阶级政治革命具有贯穿始终的学术意义,所以我们主要以霍布斯和洛克的思想为线索阐述 17 世纪的社会政治哲学思想。

霍布斯一生多次去过法国,特别是 1640 年至 1651 年流亡法国的 11 年更是成为他人生发展的重要时期,《论公民》(De Cive,1642)和《利维坦》(Leviathan,1651)就是在流亡法国期间写作并出版的。由于《利维坦》所隐含的现实主义与自由主义思想既引起了信仰圣公会的英国保王派的震怒,又引起了信仰天主教的法国人的震怒,霍布斯不得不向革命派的英国政府表示归顺而寻求保护,于 1651 年冬天回到英国。

霍布斯面对的理论主题依然是马基雅维利和博丹式的,但其解决方案则与他们有点不一样:马基雅维利追求的是强力“君主论”基础上的国家力量,博丹追求的是绝对“主权者”支配下的国家统一,而霍布斯追求的则是强大“利维坦”外衣下的个人自由——个人的自我保全。霍布斯第一个明确地把社会政治哲学的重心从国家身上扭转到了公民身上,认为国家本身不是目的,而是保护公民安全的手段。因此,尽管霍布斯也像马基雅维利和博丹那样,把强大统一的国家比喻成“利维坦”那样的巨兽,但它的目的恰恰在于探讨国家的成因及其功能。首先,霍布斯认为国家在本质上不是一个“神造的物”而是一个“人造的人”,它的存在本身就是以保护自然人为目的的。他说:“号称‘国民的整体’或‘国家’的这个庞然大物‘利维坦’是用艺术造成的,它只是一个‘人造的人’;虽然它远比自然人身高力大,却是以保护自然人为其目的,在‘利维坦’中,‘主权’是使整体得到生命和活动的‘人造的灵魂’。”^{[10]1}既然国家只是一个人格化了的人造物,国家问题、政治问题的核心自然也就只能是公民问题,它包括伦理学和政治学两个部分。霍布斯说:“公民哲学分为两个部分:一部分研究人们的气质和行为,称为伦理学,另一部分注重认识人们的公民责任,称为政治学,或者直接称为公民哲学。”^[11]其次,在公民哲学的领域内,霍布斯从人性论、自然状态与社会契约相互结合的三个方面,详细地阐述了国家的起源与公民的自由之间的关系问题。霍布斯认为,在国家产生以前,人类生活在自然状态中,他们在体力和智力方面基本上是平等的,对一切事物都平等地拥有权利。但是,由于人性在本质上是自私自利的,充满了贪婪、恐惧、猜忌与名利,所以形成了“人对人相互为狼”、“一切人反对一切人”那样的战争状态。为了进行自我保存、生命安全和获得和平的需要,人们

便运用他们的理智订立了社会契约,组建了具有公共权力性质的国家。霍布斯认为,国家的存在就是为了维护社会的和平和秩序,在这种意义上国家具有绝对性,国家元首不是订立契约的一方,他不存在违反契约的问题,臣民不能以任何借口不服从国家元首的统治或者罢免、处死国家元首。然而,倘若国家元首放弃或无力保护臣民的生命和财产时,臣民便有了不服从的自由。他说:“臣民对于主权者的义务应理解为只存在于主权者能用以保卫他们的权力持续存在的时期,因为在没有其他人能保卫自己时,人们的天赋自卫权力是不能根据信约而放弃的。”^{[10]165}“如果一个君主为他和他的继承人放弃主权时,臣民就恢复了绝对的天赋自由。”^{[10]189}

对于霍布斯的自然权利论与社会契约论,我们要一分为二地进行评论。一方面,“当君主专制在整个欧洲处于全盛时代,并在英国开始和人民斗争的时候”,霍布斯无疑“是专制制度的拥护者”;但是另一方面,霍布斯又是“第一个现代唯物主义者(18世纪意义上的)”。^{[12]703}霍布斯认为一切人生来都是平等的、都有平等的自我保全的权利,是对封建特权思想的否定;他把自私自利看成人的最强大的推动力,体现了英国资产阶级对金钱利益的追求;他提出的国家产生于社会契约的观点,是对“君权神授”论的批判,体现了英国资产阶级对政治权力的追求;他把国家看成是个人安全的奴仆和社会秩序的工具,体现了英国资产阶级的现实主义和功利主义发展观;他保留了臣民对于主权者具有的不服从的自由,体现了天赋人权和君权人授的自由主义思想,为资产阶级政治革命进行了思想上的论证。正是在这种意义上,萨拜因的话虽然不无夸张,但也并非不无道理:“霍布斯既是一个彻头彻尾的功利主义者,又是一个彻头彻尾的个人主义者。”^{[5]147}“个人主义乃是霍布斯思想中彻头彻尾的现代因素,也是他以最明确的方式所把握住的下一个时代的特征。在他身后的两个世纪里,在绝大多数思想家看来,与无私相比,自私是一种更显见的动机,而且与任何形式的集体行动相比,开明的自私对于社会弊端来说也是一种更为可行的救济措施。主权者的专制权力——亦即霍布斯的大名常常与之勾连在一起的那种理论——实是他所倡导的个人主义的一种必要补充。”^{[5]156}或许,霍布斯在其强大“利维坦”包裹下的自由主义,本身就是一种“以退为进”的暧昧性的理论策略,就如同他的《利维坦》在当年旅居法国时出版后,因为其现实主义与自由主义思想同时引起了信仰圣公会的英国保王派和信仰天主教的法国人的震怒而不得不向革命派的英国政府表示归顺而寻求保护一样。

总之,当霍布斯把公民哲学界定为社会政治哲学的核心,从而用国家这个“有死的上帝”取代了“不朽的上帝”的时候,他就把社会和国家问题从宗教神学的道德人格中解放了出来,完成了用人的眼光考察国家问题的视角转换,为自由主义与个人主义的社会政治哲学打开了大门。他的思想被洛克继承并发展后,演变成了在君主立宪基础上对个人自由的公然追求和对公民权利的公开捍卫。

洛克生在英国政治史上最动乱的时代,他一生经历了英国内战时期的动荡、共和时代的苛政、恢复期的安定、詹姆士二世的天主教复辟以及他积极参与的光荣革命,并先后于1675—1679年旅居法国和1683—1688年逃亡荷兰。他的《论宽容》、《政府论》和《人类理解论》等著作都是在光荣革命后的1689—1690年出版的。尽管我们现在无法确知洛克是先有《政府论》的政治观然后再用《人类理解论》的知识论去给予支持,还是先有《人类理解论》的知识论然后再在其基础上创制出《政府论》的政治观,但有一点是毋庸置疑的:洛克的经验主义是对培根、霍布斯经验主义的继承和对笛卡尔理性主义的批判的双重结果。作为近代哲学的开拓者,培根和笛卡尔分别以“我感”式的经验主义和“我思”式的理性主义,为近代哲学的自我意识路向和个人主义方法作了奠基性工作。尽管霍布斯和洛克都批判了笛卡尔的天赋观念论,但也正是在批判笛卡尔的天赋观念理论中,他们才更加彻底地发挥了英国人的经验主义传统,使之成为了他们论述天赋人权的自然法学说与社会契约论的更加完备的认识论基础。这种经验主义在社会政治哲学上的运用体现在洛克身上,就是他在《政府论》下篇(这是公认的洛克社会政治哲学中影响最为深远的部分)中对英国革命的经验总结和对君主立宪制的理论辩护。正如恩格斯所说:洛克在政治上“是1688年的阶级妥协的产儿”^{[12]703}。

在《政府论》下篇中,洛克也是从人性论、自然状态与社会契约相结合的角度对国家起源和政治权力进行论述的,但却与霍布斯存在着相当大的差别。和霍布斯一样,洛克也认为国家建立之前的人类社会处在自然状态之中。但是不同的是,洛克认为自然状态并不是一切人反对一切人的战争状态或“放任状态”,而是一种人人平等、自由并且拥有私有财产的“完备无缺的自由状态”。在这种自然状态中,人们遵循自然法的作用而享有生命权、健康权、自由权与财产权等基本的自然权利。洛克说:“自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用;而理性,也就是自然法,教导着有意遵从理性的全人类:人们既然都是平等和独立的,任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。”^{[13]3-4}然而,自然状态并不是完美无缺的,它缺少三样基本的东西,即缺少一种确定的、众所周知的法律,缺少一个有权依照既定法律裁判争执的公共裁判者,缺少一种保证裁决能够执行的公共权力。正因为缺少这三样东西,自然状态随时都有可能转变为战争状态。因此,人们为了保全生命和财产,便通过契约“联合成为国家和置身于政府之下”^{[13]77-78}。但是,与霍布斯的单重契约不同,洛克的契约是一种双重契约:首先是每个人和每个人之间的社会契约,通过这一契约使人们相互之间建立起了 Political or Civil Society;其次是人们(社会)和统治者之间的政府契约,通过这一契约 Government and Commonwealth 得以成立。

显然,洛克的这种双重契约论孕育着革命性的理论突破:首先,从契约的形式来看,君主也是订约的一方,因此君主也必须受契约的约束,履行契约规定的义务。如果君主违背了契约,人民有权推翻他。很明显,这种契约论把统治者与被统治者放在同一个起点上进行考察,因而更加“真实”更加“彻底”地体现了“人人平等、个个自由”的“抽象”的“自然状态”和“自然权利”,反映了资产阶级首先要求“从形式上”享有平等、自由与正义的政治诉求。就此来说,在社会契约与政府契约之间,洛克更为看重的其实是社会契约,政府契约在他看来仅仅是人们转让给政府的实施公共权力的那部分自然权利而不是人们的一切自然权利。既然如此,人们当然有必要对政府行为或国家权力进行一定的约束和限制。为此,洛克依照“法治”和“多数人同意”的原则提出了他的政治分权思想,即把立法权与执行权和对外权分离开来:立法权作为国家的最高权力,由人民或民选的议会行使;执行权与对外权作为辅助和隶属于立法权的权力,由政府首脑或政府机关执行。其次,从契约的目的来看,政府契约是服务于社会契约的,其根本目的与职能就是保护公民的生命、财产与自由等基本权利。在洛克看来,公民的私有财产与生命 safety 是同样重要的基本权利,是公民实现自然自由的基本保障。如果没有对于私有财产的法律保障,公民的生命安全等自由也就成了无根的浮萍。洛克甚至认为一个人的“生命、自由和财产”共同构成了他的“所有物”^{[13]52}。正因此,与霍布斯特别强调生命安全的保全不同,洛克特别看重私有财产的社会地位与价值。洛克在社会政治哲学上的一项重要贡献就是把“财产权”作为了全部社会与国家治理理论规划的起点,认为私有财产是个人自由、社会契约与国家权力的理论基础。在进一步的阐述中,洛克将这一思想分解成了两个相互联系的要点:其一,劳动是个人拥有财产的源头和理据。洛克说:“劳动使它们同公共的东西有所区别,劳动在万物之母的自然所已完成的作业上面加上一些东西,这样它们就成为他的私有的权利了。”“我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态,确定了我对于它们的财产权。”^{[13]18-19}其二,政府的执行权力(包括收税的权力)是经过人们(社会)同意而让渡给它的公共权力,所以,约法或同意是政府权力的基础和界限。人们有权保护他们无法让渡也不受政府权力支配的生命权、财产权、自由权等基本权利,而不必等到被套上枷锁以后才去反抗。后来的事实证明,洛克思想的前一方面被苏格兰启蒙运动和英国古典经济学所继承,后一方面则被法国的启蒙思想和政治哲学所接受。正是在这个意义上,洛克把以官能经验为认识基础、以私有财产为道德基础、以权力制约为政治基础的哲学信念,以“他所拥有的一种无与伦比的常识”,“通过简明朴实而有说服力的陈述”,“传给了 18 世纪,进而成了英国和欧洲大陆此后政治哲学赖以发展的渊源”。^{[5]209}

三、近代早期市民社会理论的社会政治哲学效应

最后,当我们从总体上审视 16—17 世纪的社会政治哲学时,我们便会发现在马基雅维利、博丹、霍布斯、洛克等人序贯而出的 200 多年里(从 1469 年马基雅维利出生至 1704 年洛克去世),人类社会正在悄然发生着一个深刻的变化:由国家理念向社会理念、由君主权力向公民权利的倾斜,而这种变化背后更深刻的内容则是国家与社会、政治与经济由原来的高度重合走向相互分离转变的趋势。体现这一变化趋势的,就是臣民、公民与市民以及政治社会、公民社会与市民社会这两组概念在用词与意义上的变化。

我们看到,在马基雅维利笔下,他强调的是君主及其强权,与之对立的则是臣民及其义务,他讲的是“市民的君主国”(civil principality),强调的是市民对君主的“效忠”关系。斯金纳认为,马基雅维利是最早使用了“国家”(state)这一政治概念的人,因而视之为现代国家概念的创立者。但是,马基雅维利对“国家”概念的理解始终没有能够与“君主”这个具体概念彻底区分开来。因此,马基雅维利尽管开始了向现代国家概念转变的倾向,但他并没有完成这种转变。在马基雅维利之后的博丹,由于把政治学关注的重点从君主完全地转移到国家这一抽象的法律实体身上,并且通过对主权的界定使国家的概念具有了非常清晰的、可以进行明确的分析与说明的理论内涵,因而才最终完成了向现代国家概念的转变。^[14]

然而,霍布斯比他们两个又前进了一步。在《论公民》的前言中,霍布斯分析了公民的三层含义:“此书要阐明人之各种义务——首先是作为人(Men)、其次是作为臣民(Subjects)、最后是作为基督徒(Christians)的义务。”^[15]在这里,尽管“臣民”(Subjects)仍然是“公民”(Citizen)的一个基本含义,但是霍布斯不再绝对地把“公民”等同于“臣民”了。在他的心目里,自然状态下的“人”与相对于主权者的“臣民”再加上“基督徒”,这三层含义共同构成了“公民”概念的完整含义。有学者认为,霍布斯虽然明确地使用了 civill society 的说法,但由于他依然将这样的社会看成是一种 state 而无法将它们区别开来,因而在他的文本中出现了对 civill society 和 civill government 不加区别地使用的情形。这恰恰反映了霍布斯不敢在自然状态与国家状态之间引入一个真正的市民社会而把他的思想公然地导向背叛绝对国家的方向上去的保守主义倾向。^[16]但也有学者认为,尽管存在以上理论缺憾,但由于霍布斯选取了契约论的证明路径,他在事实上已经为公民概念和市民社会概念的出现作出了积极性贡献。^[17]

由此,相比较而言,洛克的贡献无疑更为突出。表面上看,洛克与霍布斯一样也使用了 civil society 和 civil government 这两个用语,但由于他用社会契约与政府契约相分离的双重契约取代了霍布斯的单重契约,因而他第一个自觉而明确地把探讨的问题公开地转变成了 society 与 government、Political or Civil Society 与 Civil Government or Commonwealth 的区别,也就是社会与政府(国家)的区别。有了这种实质上的区别,civil 一词也就跟着发生了歧变:虽然它既可被翻译成“市民的”也可被翻译成“公民的”,但是在洛克的语境中它却有了相对稳定的语义搭配:当它与 society 搭配时指的就是市民社会,当它与 government 搭配时指的就是公民国家。就是说,在洛克那里,市民属于社会,而公民则属于国家。由此,市民社会是外在于、优先于公民国家的思维路径,构成了传统市民社会理论的两大思潮之一。^①显然,正是基于这样的理论逻辑,洛克从个人及其权利特别是财产权的保护入手对市民社会与国家的关系及其本质进行了重新考量,认为政府(国家)与社会尽管是两种完全不同的东西,但它们的存在都是为了维护个人权利与自由。这样,在霍布斯那里隐而

① 查尔斯·泰勒认为,洛克关于“市民社会优先于国家”的思想和孟德斯鸠关于“国家优先于市民社会”的思想,构成了传统市民社会的两股理论思潮,共同为市民社会与国家相分离的观念奠定了基础。参看查尔斯·泰勒:《市民社会的模式》,载邓正来、亚历山大主编:《国家与市民社会》(增订版),上海人民出版社 2006 年版,第 34-36 页。

不发的自由主义与个人主义,终于在洛克这里生成为现代国家的政权基础。

如果说,市民社会在 16—17 世纪的准备阶段,其思想变化背后无不体现着从文艺复兴到宗教改革、从培根的经验主义与笛卡尔的理性主义的二元劈分再到洛克政治哲学与牛顿力学革命相互结合的英国经验主义,那么这些观念变革背后体现着的其实都是共同的精神信念:精神领域里绝对权力的废黜以及世俗领域里个人意识的独立,而它们在更深层次上贯穿着的乃是新兴市民阶级与资产阶级从其经济利益出发首先要求国家统一继而要求公民权利与政治权力的理论诉求。我们看到,经过 16—17 世纪的准备,市民社会已经从马基雅维利笔下的与绝对国家的高度重合,经过霍布斯笔下的与专制国家的貌合神离,转变为了洛克笔下的与立宪国家的完全分离。正是以洛克为起点,市民社会在 18 世纪的大踏步中走向成熟,不仅衍生出了各种不同的理论,而且裂变出了以英国人(主要是苏格兰启蒙运动者)和法国人为代表的两种理论模式:英国人过多地探讨了市民社会的经济一维,而法国人则过多地探讨了市民社会的政治一维。就此来说,正是得益于 18 世纪英法思想家对现代市民社会这两个基本视域的分别看待,才使得深谙历史辩证法的黑格尔在 19 世纪初期在深入反思英国产业革命和法国政治革命这双元革命的历史经验基础上,建构了一种以“国家的普遍性”超越“市民社会的特殊性”的社会政治哲学,即“惟一与正式的当代现实保持在同等水平上”的“德国的法哲学和国家哲学”^{[18]7}。显然,在“工业以至于整个财富领域对政治领域的关系”成为“现代主要问题之一”^{[18]6}因而经济活动已经被提升到政治问题高度的现代社会,它不仅决定了以“对黑格尔法哲学的批判性的分析”为出场语境的马克思社会政治哲学的基本视域与问题意识就是对现代市民社会的政治本性与经济本性的研究,而且决定了马克思以社会政治哲学为“一体”、以政治经济学批判与历史唯物主义创制为“两翼”的学说整体(“艺术的整体”)。^[19]这足以说明,近代早期的市民社会理论家作为社会政治哲学家,其理论影响的广泛性、持久性与深远性。

参考文献:

[1] 马克思恩格斯全集:第 1 卷[M]. 北京:人民出版社,1956.

[2] 马克思恩格斯全集:第 30 卷[M]. 北京:人民出版社,1995:22.

[3] 马克思恩格斯全集:第 21 卷[M]. 北京:人民出版社,1965.

[4] 基佐. 欧洲文明史[M]. 程洪逵,沉芷,译. 北京:商务印书馆,1998.

[5] 萨拜因. 政治学说史:下卷[M]. 邓正来,译. 上海:上海人民出版社,2010.

[6] 卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武,译. 北京:商务印书馆,2003:91.

[7] 卡西尔. 国家的神话[M]. 张国忠,译. 杭州:浙江人民出版社,1988.

[8] 马克思恩格斯全集:第 3 卷[M]. 北京:人民出版社,1960.

[9] JEAN Bodin. On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth[M]. Frank Cambridge:Cambridge University Press,1992:3.

[10] 霍布斯. 利维坦[M]. 黎思复,黎廷弼,译. 北京:商务印书馆,1985.

[11] 西方哲学原著选读:上卷[M]. 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译. 北京:商务印书馆,1981:386-387.

[12] 马克思恩格斯选集:第 4 卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[13] 洛克. 政府论:下篇[M]. 叶启芳,瞿菊农,译. 北京:商务印书馆,1964.

[14] 斯金纳. 现代政治思想的基础[M]. 段胜武,张云秋,修海涛,等,译. 北京:求实出版社,1989:630-632.

[15] THOMAS Hobbes. De Cive(the English version)[M]. Oxford: Oxford University Press,1983:29.

[16] 方朝辉. 市民社会的两个传统及其在现代的汇合[J]. 中国社会科学,1994(5):80-102.

[17] 张康之,张乾友. 对“市民社会”和“公民国家”的历史考察[J]. 中国社会科学,2008(3):15-27.

[18] 马克思恩格斯选集:第 1 卷[M]. 北京:人民出版社,1995.

[19] 刘荣军. 政治经济学批判的双重视阈及其现实意义[J]. 马克思主义与现实,2016(1):36-46.